

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

207-208 | 2013

Un miracle créole?

Le pur et le pluriel

Une dialectique de la créolisation

The Pure and the Plural : A Dialectics of Creolization

Jean Benoist



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24687>

DOI : 10.4000/lhomme.24687

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 12 novembre 2013

Pagination : 75-88

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Jean Benoist, « Le pur et le pluriel », *L'Homme* [En ligne], 207-208 | 2013, mis en ligne le 05 novembre 2015, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24687> ; DOI : 10.4000/lhomme.24687

Le pur et le pluriel

Une dialectique de la créolisation

Jean Benoist

L Y A EU tant d'écrits et de paroles sur la créolisation, qu'il semble vain *a priori* d'en ajouter d'autres. Et cependant, cette abondance même, ce consensus apparent malgré l'opposition de quelques contradicteurs, peut troubler. Ne s'agirait-il pas de l'un de ces effets de mode durant lesquels tous s'emparent d'un mot, d'un concept, d'une idée et redisent à l'infini un de ces prêts-à-porter qui s'adaptent à peu près à tout, et qui ne doivent leur capacité d'être généralisés qu'à leur incapacité à s'ajuster de façon précise à un objet ? Comme dans le domaine connexe et si prolixe lui aussi du métissage, ne se masque-t-on pas les réalités sous-jacentes, du seul fait qu'on les a qualifiées ?

Ne peut-on aller au-delà ? Processus, la créolisation a certes un départ. A-t-elle un terme ou se poursuit-elle tant que rien ne la contraint à s'arrêter ? De quelle dynamique témoigne-t-elle ? Où se situent les fondements de celle-ci ? Où conduisent les fusions créoles ? Se placent-elles dans quelque dialectique, et laquelle ?

On ne peut éviter ces questions, voire ces doutes, même si l'analyse peut aboutir à les lever. En examinant ici deux ensembles à propos desquels la créolisation est souvent évoquée, peut-être pourrions-nous participer à quelque avancée de la réflexion et de la connaissance. De ces deux ensembles, l'un (les sociétés créoles de la Caraïbe et de l'océan Indien) a fondé la créolité comme valeur ; à propos de l'autre (les sociétés méditerranéennes), par la complexité des entrelacs entre les groupes qui y sont en scène depuis des millénaires, on a pu tout aussi bien user du concept de créolisation que le rejeter.

Au fondement de toute « créolisation » il y a un mélange. Question si banale en anthropologie où toutes les diffusions, toutes les formes d'acculturation, de métissages, de syncrétisme, etc., ont suscité tant de travaux. Mais les tenants de la créolité voient dans ce mélange non seulement une phase plus ou moins imposée dans l'histoire d'une société, mais un trait fondamental, qui donne leur spécificité aux sociétés créoles, la créolisation en étant le processus directeur.

Le concept de métissage est ainsi passé au premier plan ; employé lui-même à propos des rencontres et des entrecroisements les plus divers, il vise à en exprimer les fusions consécutives. Et c'est là que se fait une articulation, bien souvent inaperçue, qui porte en elle la possibilité de lourdes contradictions : le rappel subreptice de l'existence d'un état antérieur au métissage.

Avant le métissage

Il y a, en effet, au cœur masqué du métissage, le fait que parler de mélange implique nécessairement cet état antérieur au mélange, et cet état est conçu implicitement comme stable. Il ne peut y avoir mélange que par rupture de cet état antérieur. Fait de pureté, de cohérence, il est la référence inaltérable et indiscutable, l'étoile mythique qui marque le point de départ du chemin vers les remaniements.

L'au-delà du métissage est lui aussi un état conçu comme stable. Combien de sociétés nées de la convergence d'apports migratoires se sont-elles trouvées refondues en une entité qui se perçoit comme homogène ! Aussi, dès leur origine, « métissage » comme « syncrétisme » ne peuvent-ils être pensés en eux-mêmes. Ils se situent dans le temps d'un processus qui conduit d'une pureté conçue comme initiale à un état qui la remet en cause : altération de formes, perte d'identités, reconstructions hétéroclites. Selon les positions idéologiques, ce mélange peut être jugé dangereux ou constructeur : les débats, disputes et oppositions ont beaucoup porté sur le jugement de valeur qu'il convient de faire à son propos. Pour les uns, le génie de la créolisation est justement cette capacité de mettre en système des éléments venus de sources multiples et acceptés comme des matériaux pour se construire ; pour d'autres, la créolisation est au mieux un mode incomplet de réparation des altérations provoquées par les rencontres, un moyen de combler les pertes qui s'ensuivent.

De toute façon, le pluriel, le mélange, même lorsqu'on choisit de les voir positivement, lorsqu'on les prône comme un enrichissement, gardent en eux, tel un remords caché, un impur implicite. Affirmer leur valeur

n'est pas seulement faire un constat : c'est un instrument de lutte contre ce qui est enfoui comme un péché originel. Et l'histoire ne montre pas que cet instrument soit toujours efficace.

Car le pur peut toujours revenir à la conscience comme un appel vers le meilleur : pureté raciale, pureté culturelle, pureté religieuse. On passe aisément, presque spontanément, de cette référence à un état initial de pureté au souhait du retour à cette pureté lorsque se profilent un conflit ou un déséquilibre social. Le mélange, au moins dans ses premières phases, porte en lui la contradiction qui le rend fragile : il demeure une *hybridation*, ce croisement qui dissout les essences et qui bricole l'assemblage de leurs fragments. On l'assigne au côté du souillé, tandis que la morale, l'éthique, l'esthétique sont du côté du pur. Et pour le sens commun, l'essence de l'identité est la pureté ; il faut donc un effort considérable pour accepter le mélange, qui, dans l'hétérogénéité de ses fondements, n'a d'autre identité que cet éclatement lui-même. Alors que le pur va de soi, le mélange apparaît comme une menace pour ceux qui l'observent et comme une fragilité pour ceux qui le vivent. Il devient destructeur, quand son impureté empêche toute identification au « mélange ». On ne peut dès lors le comprendre qu'en retrouvant ses origines, ses composantes, c'est-à-dire en le dissolvant dans un état antérieur qui nie l'état présent. Or, parler de métissage, c'est faire un renvoi lancinant aux origines et dissoudre de ce fait l'acceptation de leur perte ; le terme n'est pas neutre, et l'accent mis actuellement sur ses dimensions positives est un signe sans équivoque du besoin de contrebalancer ce message. L'affirmation de la positivité du métissage confirme en quelque sorte que cette positivité ne va pas de soi.

Tout cela a de lourdes implications dans l'histoire des sociétés. Elles ont donné mille preuves du rejet parfois brutal du mélange quand il a subrepticement commencé. De nos jours, à l'apologie de la globalisation fait front le rejet du cosmopolitisme selon que les références identitaires relèvent d'un projet englobant ou d'une pureté initiale.

Mais, mélanges et convergences sont parfois allés si loin au moment où on en vient à les rejeter qu'ils sont aussi impossibles à défaire qu'à accepter :

« Quand la séparation n'est pas moins impossible que la coexistence, c'est la guerre qui s'éternise : guerre à la fois étrangère et civile, guerre de tous contre tous et chacun, guerre de chacun contre chacun et contre tous, guerre où n'importe qui combat n'importe qui : le mélange est jusque dans ses moindres éléments brouillé avec lui-même et la guerre [...] fabrique un monde de désespoir assez semblable à l'enfer » (Jankélévitch 1960 : 184).

Vladimir Jankélévitch avait amorcé sa réflexion à ce propos par une remarque d'une cruelle actualité : « Le radicalisme est la philosophie d'une créature embourbée et qui cherche à s'échapper en visant les termes aigus, en atteignant l'indépassable extrémité et l'insurpassable superlatif » (*Ibid.* : 174).

On saisit combien il serait naïf de voir dans le métissage (ou dans la créolisation) une solution aux tensions issues du pluralisme, des migrations. Ils sont un état et un processus, porteurs de sens – positif comme négatif – et dont le devenir est toujours incertain.

L'espace caribéen

L'espace caribéen, lieu de naissance du concept de créolité et foyer d'intenses métissages, a-t-il su penser une issue ? La créolité, cette façon de voir les apports et les mélanges comme des matériaux pour l'être et son avenir offre-t-elle un paradigme nouveau ? C'est probablement dans les réflexions sur la définition de soi-même, sur l'identité, que le regard de la créolité semble le plus porteur d'innovation. Renversant le sens commun, il indique que l'identité que l'on doit accepter se situe dans un avenir et non dans un passé, dans un projet et non dans des racines.

La bonne volonté n'y suffit pas ; il faut que ce regard renversé finisse par se convaincre du fait que la « pureté » est archaïque, figée, simpliste. Que la dynamique des rencontres est la véritable construction, que le culte de ce qui a été est une façon de ne s'identifier qu'aux parties mortes de soi-même et du monde. Plus on poursuit la quête des racines, plus on rencontre leurs distances et leurs contradictions, et plus on devrait se convaincre que la plongée vers les profondeurs conduit à l'éclatement, car leur histoire est faite de conflits... Renverser le regard, c'est alors dire que c'est le présent qui est fondateur, un présent perpétuel, fait d'apports et de convergences, où les racines, selon l'image de Glissant empruntée à Deleuze, deviennent des rhizomes : elles s'étendent, courent à fleur de terre, captent et drainent ici et là ce qu'elles rencontrent en chemin.

On conçoit alors les sociétés créoles comme des sociétés qui portent en leur fondation même ces mélanges qui, ailleurs, ne se font que lentement, comme en périphérie. Nées sur des terres alors récemment appropriées par les puissances coloniales, faites de rares descendants des populations locales, lorsqu'il y en avait, puis surtout des arrivants de tous les continents – marins et travailleurs, maîtres et esclaves, voyageurs contraints ou volontaires issus d'Afrique, d'Europe et d'Asie –, elles sont le siège d'échanges imprévus, de convergences forcées, de métissages imposés. Car les métissages sont le plus souvent le fruit de rapports de force, le fruit

de la domination des forts comme de la revanche des plus faibles. Sociétés métisses par essence donc, et, en cela, sociétés à part, sociétés qui comme l'enfant bâtard ne sont jamais vraiment légitimes même à leurs propres yeux. Longtemps elles ont porté en elles, et elles en gardent toujours la trace, la pensée du conflit qui prélude au mélange et du mépris qui le sanctionne, la marque de l'impureté fondatrice du mulâtre et de son identité introuvable.

Une première voie pour en sortir avait conduit à tenter de restaurer la cohérence en niant certaines composantes du mélange. On a reconnu l'Europe en soi et on a occulté l'Afrique. Il s'agissait de sortir de la gangue d'un passé méprisé, pour se construire à partir d'un modèle qui se proclamait lui-même comme valeur suprême : « peau noire, masque blanc », l'expression de Frantz Fanon (1975) dit la réalité de cette pathétique tentative d'évasion du passé par la dislocation de soi-même. Elle dit aussi que le masque un jour s'arrache, et qu'il arrache avec lui une partie de la peau...

C'est dans la même logique, mais en réaction contre sa première démarche, qu'est venue l'ère de la « négritude ». L'Afrique refusée est devenue l'Afrique recherchée ; mais, comme l'Europe, l'Afrique a mal accepté ceux qui ne venaient pas d'elle seule et cette démarche, malgré ce qu'elle a pu apporter à ses débuts et ce qu'elle demeure pour l'intelligentsia africaine, s'est elle aussi révélée comme un cul-de-sac pour des sociétés métisses. Face aux échecs de l'« ailleurs », s'est ouvert le chemin de l'« ici », de l'« antillanité » qu'a exploré Édouard Glissant¹.

S'est alors esquissée une nouvelle voie qui vise, plutôt qu'à l'amputer, à transcender le mélange : il s'agit non plus de le nier, mais de revendiquer son caractère positif, de le voir comme un avenir en construction, en train d'intégrer le disparate conflictuel des origines. Accéder à ce que Jankélévitch désigne comme « la structure intelligible du complexe ». Tout cela s'est affirmé dans le concept de la « créolité » où le métissage n'apparaît plus comme un pis-aller difficilement supportable, mais comme cette mise en système de la complexité des origines déjà évoquée plus haut. La convergence est vécue comme l'essence de la culture, de la société, voire des religions. Elle est porteuse d'une nouvelle morale, selon laquelle toute exclusion, tout déni est une faute : une morale de l'ouverture, de la fluidité. L'identité créole, née de cette convergence, trouve sa source en elle et non dans un passé éclaté en origines multiples et contradictoires. Renversement, donc, où la valeur réside dans le pluriel, alors que la pureté signifie d'abord les exclusions.

1. Dans une série de textes publiés dans la revue *Acoma*, qu'il avait créée à La Martinique, et dont cinq numéros parurent entre 1971 et 1973.

Cependant, il ne faut jamais oublier que les rencontres de langues, d'hommes, de religions et, d'une façon générale, les rencontres des corps comme celles des cultures dans les sociétés créoles – du moins celles de la Caraïbe qui ont donné naissance à un « éloge de la créolité » –, se sont déroulées dans l'enfer de l'esclavage, sous l'emprise de la force. Même si au long des jours il y eut de longues époques de calme, ce calme était celui d'un équilibre sous tension, où les échanges portaient en eux un message de contrainte. La créolisation, celle des sociétés créoles esclavagistes, n'a pas été un processus d'échanges aimables, comme ceux auxquels procèdent les partenaires souriants d'un marché. Les sociétés créoles sont nées d'une fusion à haute température, où les composantes qui allaient converger étaient projetées malgré elles. N'oublions pas ce trait, car il conditionne trois dimensions essentielles du concept de créolisation : l'héritage des tensions, l'effort en vue de les transcender et la possibilité toujours ouverte de leur retour.

Une généralisation possible ?

Et, au-delà de ce « monde créole », qu'en est-il de tant d'autres espaces d'interconnexion ? Peut-on penser leurs échanges et les « métissages » qui s'y déroulent éventuellement en termes de « créolisation » ?

C'est en tout cas avec une grande prudence, voire avec une certaine réticence, que l'on observe la généralisation actuelle du terme, son affaiblissement en une sorte de « tout est dans tout » appliqué aux processus d'échanges et de transferts les plus divers, qui se sont déroulés depuis les premiers contacts entre groupes humains, et que notre époque semble multiplier. En s'appropriant alors le concept de créolisation, nos sociétés ne procèdent-elles pas à un contresens ? On peut en effet se demander s'il n'existe pas, à l'image de l'ethnocentrisme, ce que l'on pourrait nommer un « chronocentrisme », qui pousserait, par une cécité historique, à croire à la centralité de notre époque. Nos sociétés mettent en avant des phénomènes qui, sous des formes très diverses, ont traversé l'histoire et brassé les peuples. Notre époque est-elle vraiment celle qui est allée le plus loin dans cette direction ? Et mettre la « créolisation », le métissage en avant à son propos ne relève-t-il pas d'une certaine nostalgie, celle des « sociétés froides », une nostalgie d'une stabilité imaginaire dont on ne pourrait accepter l'ébranlement qu'en lui donnant une valeur ?

N'est-ce pas là non plus que s'enracinent bien des emplois extensifs du terme « créolisation », comme il en va pour « métissage » ? Neutralisant sa charge historique, ces emplois délocalisent la créolisation et, en l'affaissant ainsi, lui retirent l'essentiel de son contenu : un emploi généralisé

du terme « créolisation » ne peut se faire qu'en rabotant les particularités, les spécificités des rencontres auxquelles on l'applique. Il devient de ce fait une très mauvaise opération intellectuelle, qui va contre l'analyse fine de modalités de rencontre et d'échange, nombreuses et complexes, que l'on n'éprouve pas le besoin de décrire plus finement, dès que l'on a parlé à leur propos de créolisation. Bien plus, on tend alors à oublier la permanence des valeurs attachées à son contraire, à la pureté, à la séparation, aux endogamies, valeurs toujours prêtes à émerger.

Mais cette démarche de pensée, bien que sans doute fondée sur des généralisations excessives, n'a pas que des inconvénients. Quelques travaux ces dernières années en font la preuve (par exemple : Martin 2006 ; Rai 2008). En dépassant le cadre des sociétés proprement créoles, cela permet de souligner qu'une « bâtardise » autrefois rejetée aux marges est devenue à bien des yeux réellement paradigmatique pour certains aspects du monde actuel. Ne serait-ce que par l'ampleur de l'accès à l'information, tout semble en effet conduire à l'édification, certes heurtée et contestée, d'un « écoumène » global qui mettrait en réseau « ceux qui s'engagent plus systématiquement dans l'intégration culturelle – dans des synthèses, dans le syncrétisme, dans ce que sous certaines conditions l'on désignerait comme *créolisation* » (Hannerz 1992 : 45, ma traduction).

Partant de ce point de vue, on juge que l'on assiste de nos jours à un remaniement jusque-là inédit des sociétés, aussi bien des sociétés industrielles que des sociétés traditionnelles. Certaines en sont profondément transformées, d'autres n'en sentent encore venir que le premier souffle, et y réagissent soit en l'espérant, soit en se crispant sur leurs valeurs identitaires pour y faire front. Celles qui subissent ces ébranlements, ce sont ces entités (groupes clos, communautés) dans lesquelles on plaçait jusque-là l'authenticité d'une société et d'une culture. La société semble alors devenir insaisissable. Tout ce qui paraissait solide s'effrite. Le monde devient un corps fluide traversé de part en part de flux d'informations, de désirs, de biens, chacun demeurant toutefois transitoire et n'atteignant jamais la valeur d'un absolu.

« De pluraliste (c'est-à-dire formé de la coexistence d'entités différentes au sein d'un système qui agence leurs relations), le monde devient "post-pluraliste". Les unités sociales et culturelles perdent leur image, leurs contours et leur projet pour entrer dans un état de permanente transition » (Benoist 1996 : 53).

« Un véritable espace global d'interconnexions culturelles et de dissolutions devient alors imaginable : *les authenticités locales se rencontrent et s'amalgament* » (Clifford 1988 : 4, ma traduction).

Mais alors, le regard change : « la pluralité n'est plus un malheur [...] sur elle reposent l'édification positive et l'intime structure de tout être » (Jankélévitch 1960 : 127).

L'histoire et l'observation d'autres ensembles que la Caraïbe cautionnent-elles ce point de vue ? Faute de tracer ici une fresque d'échelle mondiale, tournons-nous au moins vers une autre zone de rencontres, l'espace méditerranéen, qui porte en son cœur, et depuis des millénaires, des métissages de cultures, de cultes et d'hommes. Il offre à notre réflexion l'avantage de pouvoir être suivi dans un temps long, et ce suivi s'appuie sur une connaissance historique qui permet de saisir les flux et reflux des mouvements humains, les entrecroisements de civilisations et leurs conséquences, alors que les quelques siècles que nous offre l'existence de la Caraïbe ne permettent guère de les observer au-delà d'un segment assez court d'une histoire sociale.

L'espace méditerranéen

Quelle région du monde, du moins parmi celles que nous connaissons avec une aussi grande profondeur historique, a depuis plus longtemps que la Méditerranée vu s'interpénétrer avec autant d'intensité des peuples et des cultures ?

Ses ports sont des nœuds humains où, comme dans un immense marché, circulent et s'entrecroisent des gens venus de toutes parts. Ses rives sont des chemins de circulation, d'invasions, de migrations, d'influences, et des haltes d'enracinements. Rives et ports ont reçu depuis des millénaires tous ces passeurs de religions et de cultures : Phéniciens, Grecs, Juifs, Morisques, et tous ceux qu'ont brassés les colonisations les plus diverses, puis les migrants de notre époque. Image d'une diversité fluide et inventive, rives de passages, ports-creusets, espaces privilégiés de rencontres, de convergences et de métissages, comme dans la Caraïbe, à propos de laquelle on a pu parler de « Méditerranée américaine », c'est à propos de cet espace méditerranéen, si difficile à cerner malgré les apparences de la cartographie, que nous pouvons essayer de démêler les réalités et les limites des rencontres de peuples et de cultures, et faire passer un test à la possibilité d'une « créolisation » par leurs échanges.

Mais peut-on vraiment parler de « la » Méditerranée, dès que l'on passe de sa géographie au vécu et aux projets des peuples qui, actuellement, l'entourent ? Il est certes aisé de faire émerger dans l'esprit les époques lointaines qu'évoque *mare nostrum*, mais les ruptures et les effritements ont brouillé cette Méditerranée qui se voyait romaine, puis byzantine,

puis, très largement, chrétienne, et qui maintenant se cherche sans vraiment se trouver. Malgré tous les contacts, malgré les réseaux si anciens, tous ceux qui s'interrogent sur la Méditerranée disent à quel point ils ont de mal à lui reconnaître une unité. Rappelons Henri Pirenne qui, l'un des premiers, avait souligné dans *Mahomet et Charlemagne* (1992 [1922]) combien l'arrivée de l'islam avait rompu l'unité apparente qui la précédait. À compter de cette arrivée, au moins deux courants à tendance impériale se sont confrontés sur les rivages, ont oscillé au sein des arrière-pays, se sont mêlés dans certains ports.

Même si les ethnologues et certains historiens ont mis l'accent sur les passages, les échanges, les influences, les continuités obscures, il n'en reste pas moins que « la » Méditerranée est plus un projet qu'une réalité, et que ce projet a toujours varié selon ceux qui l'exprimaient. Il en va de même de nos jours et on ne peut alors que partager les propos de deux historiens, Gérard Chastagnaret et Robert Ilbert :

« À force de multiplier les institutions internationales qui s'en réclament, on finirait par croire qu'elle porte en elle-même une réalité [...] la Méditerranée est plus que jamais une frontière. L'Europe se fait en tournant ses regards vers l'Est : par la Méditerranée passe la ligne de fracture qui isole le Nord du Sud. Le lac intérieur est redevenu une mer, presque un cordon sanitaire » (1991 : 3).

Les positions des observateurs de la rive Sud ne sont pas si différentes, même si les points d'appui du raisonnement sont autres. Écoutons la conclusion très restrictive d'un auteur égyptien analysant les fondements du « méditerranéisme » de Taha Hussein, puis ceux du discours méditerranéen de l'Égypte actuelle : « en tout cas le méditerranéisme a toujours été pour l'Égypte un "projet alternatif" qui n'apparaît que durant les moments de crise pour servir des objectifs momentanés » (Afifi 2000 : 48). Même négativité chez un auteur turc qui trace le bilan de ce qu'a été l'orientation vers la Méditerranée dans la pensée et l'histoire turques : « Le discours méditerranéen n'a plus grand-chose à proposer qui puisse rivaliser avec les options politiques ou culturelles de notre temps » (Eldem 2000 : 58). Remarque qui aboutit au soupçon, fort répandu au sud de la Méditerranée, qui voit dans les affirmations de l'espace méditerranéen une démarche de domination : « Comment ne pas remarquer que les rares initiatives d'analyser, de questionner mais aussi de promouvoir la méditerranéité [...] proviennent presque exclusivement de l'Europe méditerranéenne ? » (*Ibid.* : 59). À cet égard, l'actualité ne dément pas cette vue.

Au-delà des rapports entre nations, l'histoire sociale au long cours semble offrir toutes les conditions qui pourraient justifier l'emploi du concept de créolisation à propos de bien des situations qui se sont

déroulées dans l'espace méditerranéen. Il est coutume d'évoquer les époques de perméabilité culturelle qu'aurait connue le monde méditerranéen. Et cependant, les lieux et les époques de convergence ont été marqués par le retour du pur. Car, à leur tour, l'impur, le complexe, le fluide, l'ouvert et le métis ont pris la figure du mal. Et le résultat des mélanges tend en lui-même à se durcir en pur. Rappelons-nous l'histoire des grandes religions, celle des peuples migrants après leur fixation, celle des langues de contact après qu'elles sont devenues des langues vernaculaires. Tous ont été saisis par une force centripète, qui a densifié leur noyau et les a fait s'affirmer dans une identité de plus en plus clairement cernée. Les rencontres, les convergences, les interpénétrations, qu'elles aient eu lieu dans la guerre ou dans la tolérance, n'ont été qu'une étape, celle où l'on aspire ce qui vient de loin, où on se l'incorpore avant de redonner à ce qui était un mélange, mais cette fois après l'avoir broyé, digéré, mythifié dans l'image qu'on en construit, une homogénéité nouvelle.

Si le regard s'élève quelque peu des rives de la Méditerranée, il découvre les immenses arrière-pays que cette mer imprègne si peu. Sociétés qui se tiennent à l'écart, et le brouhaha des rivages et des ports n'atteint ni les balcons de leurs montagnes ni l'étendue de leurs déserts. Or, c'est là que s'élaborent le solide, le dur, l'identitaire, là que les apports sont décantés et filtrés, là que le « pur » s'affirme. En contrepoint au chatolement des ports, l'austérité et l'idéal d'homogénéité de ces arrière-pays dressent une barrière et préparent des combats au nom de « ce purisme désespéré, à la mesure de l'innombrable et inextricable pluriel » (Jankélévitch 1960 : 173). Dans ce contraste, qui vaut pour presque toutes les terres qui bordent la Méditerranée, s'élaborent les confrontations purificatrices, et les échanges et les métissages ne sont pas parvenus à faire naître des sociétés entièrement nouvelles comme ce fut le cas aux Antilles et en Amérique latine.



La créolisation ne se heurte-t-elle pas en fin de compte à un phénomène général, et ne porte-t-elle pas en elle son terme inéluctable : « La philosophie des mixtes ne désespère pas de perfectionner l'alliage, de mieux combiner le mélange, puisque mélange il y a » (Jankélévitch 1960 : 125) ? Ce qui est né du mélange est poussé à l'oublier à mesure que se condense son identité : des cultures qui ont migré s'enracinent, des religions nées dans les carrefours se concentrent dans un livre sacré ou dans des dogmes intangibles, des langues issues de croisements se construisent peu à peu comme de nouvelles normes. L'exclusion parachève l'édifice né de l'inclusion.

L'impur, complexe ouvert et métis, cristallise en pur. La créolité elle-même, à la Martinique, se met désormais à définir son orthodoxie ; elle exclut que les mélanges qui l'ont fondée se poursuivent car on dit alors qu'ils poussent à la « décréolisation »². Elle se trouve :

« [...] devoir en même temps tracer une frontière faisant exister un domaine qui lui revienne en propre – pour satisfaire une aspiration nationale – et veiller à ne pas être mise hors du “coup” des “bouillonnements où la modernité littéraire actionne le monde” [Bernabé, Chamoiseau & Confiant 1989 : 43] par un nationalisme qu'elle juge elle-même désuet mais auquel elle ne saurait renoncer sous peine de perdre le bénéfice du pouvoir qu'elle recherche » (Giraud 1997 : 802).

La créolité, prenant la place et la signification d'une essence, se construit alors comme un terme, un aboutissement, car : « le suffixe “ité” est toujours capable d'injecter ce que Barthes a appelé le “virus de l'essence” dans la conception historique la plus dynamique » (Burton 1994 : 145, cité par Giraud). La créolité revendique donc à son tour une stabilité qui ne va pas sans l'arrêt du processus que ne peut cesser d'être la créolisation. Cette essence reconstruite, après un passage où l'« existence a précédé l'essence », fait retourner à une nouvelle pureté.

Il apparaît ainsi que dans l'histoire des peuples, le pur et l'impur, l'homogène et le mélangé, ne sont jamais indépendants l'un de l'autre. C'est un couple solidaire : percevoir l'un implique la perception de l'autre. Une pulsation conduit alternativement les sociétés vers l'un puis vers l'autre. Dialectique qui pousse du mélange à la recristallisation, et inversement, car les arrière-pays ne cessent de s'effriter : dès que le « pur » a cristallisé, il ne cesse lui-même de s'effriter en copeaux disponibles pour de nouveaux mélanges.

Tout se passe donc comme si la créolisation n'était qu'une transition entre deux puretés et la pureté une étape entre deux mélanges. De ce fait :

« [...] il ressort que la propagation du terme créolisation n'en fait pas un instrument conceptuel bien élaboré. Sa valeur descriptive n'est pas tout à fait évidente puisqu'il est souvent confondu ou juxtaposé avec d'autres concepts conçus à des fins spécifiques » (Célius 1999 : 90).

2. Les troubles antillais de février-mars 2009 se sont accompagnés d'une crispation identitaire dont le caractère fortement excluant s'est parfois affirmé. Pensons, entre autres, à l'expression « génocide par substitution » qui qualifie l'arrivée de nombreux Français de la métropole. Ces « immigrants » sont considérés non seulement comme des concurrents mais comme un péril identitaire qu'un effet de seuil quantitatif rend menaçant. Le point atteint par la « créolité » devient alors un point fixe, que tout nouvel apport risque de déplacer, une barricade que l'on oppose à toute nouvelle créolisation... Le cercle se referme. Si cette expression « génocide par substitution », due à Aimé Césaire, ne détonne en rien sur le fond de sa vision des Antilles, elle va, en revanche, à l'opposé du fondement du discours des auteurs de la créolité (cf. Bernabé, Chamoiseau & Confiant 1989) dont s'inspirent ceux qui défendent la créolité en l'enfermant.

Les battements de l'histoire font penser à ceux du cœur. Diastole où le cœur s'ouvre, accueille le sang venu de tout l'organisme, puis systole, contraction, repli nécessaire sous peine d'éclatement. Chaque mouvement de convergence, vanté à un moment comme créatif, est un jour soit honni comme destructeur, soit incorporé derrière une nouvelle clôture. Il ne s'agit ni de décider, ni d'approuver, ni de condamner, si ce n'est pour contribuer à empêcher les extrêmes des haines. Mais de comprendre que selon le temps, le lieu, le locuteur, les rapports au sein de la société ou les relations internationales, c'est tour à tour la convergence ou le cloisonnement qui sont mis en avant, sans que ni l'un ni l'autre ne puissent empêcher que les forces contraires poursuivent leur œuvre. Situation qui dépasse les modes éphémères et qui a pour les anthropologues une grande importance, car elle enracine dans un long passé certains des objets qui semblent les plus actuels parmi ceux qui s'offrent à leur recherche.

On peut en effet généraliser à bien des sociétés où la « créolisation » semble à l'œuvre, la conclusion de Christian Bromberger à propos des sociétés méditerranéennes :

« La créolisation des usages et les crispations narcissiques ("ethniques", religieuses, nationales), qui forment l'horizon des sociétés méditerranéennes contemporaines, définissent une situation paradigmatique pour l'anthropologie d'aujourd'hui » (2001 : 747).

Aucune contradiction entre la « créolisation des usages » et la « crispation narcissique ». Au contraire : la première fournit des matériaux à la seconde.

Limitation dans l'espace, limitation dans le temps, loin d'être une tendance irréversible, ce qu'il a été convenu de nommer créolisation est ainsi engagé dans une oscillation ; au-delà des généralisations simplificatrices, la dialectique de l'échange et de l'affrontement, flux et reflux qui relient les deux pôles du « pur » et du « pluriel », fait osciller l'avenir entre la « créolisation du monde » et les extrémismes purificateurs.

oj.benoist@wanadoo.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS : créolisation/*creolization* – créolité – métissage/*racial mixing* – Caraïbes/*Caribbean* – Méditerranée/*Mediterranean*.

Affi, Mohamed

2000 « Les racines historiques de la notion de "méditerranéisme" en Égypte », in Thierry Fabre & Robert Ilbert, eds, *Les Représentations de la Méditerranée*, 3. *La Méditerranée égyptienne*. Paris, Maisonneuve & Larose.

Balandier, Georges

1992 « Culture au pluriel, culture en mouvement », in Daniel Mercure, ed., *La Culture en mouvement. Nouvelles valeurs et organisations*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval (« Sociétés et mutations ») : 35-50.

Benoist, Jean

1996 « Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives », *Études créoles* 19 (1) : 47-60.

Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau & Raphaël Confiant

1989 *Éloge de la créolité*. Paris, Gallimard.

Bromberger, Christian & Jean-Yves Durand

2001 « Faut-il jeter la Méditerranée avec l'eau du bain ? », in Dionigi Albera, Anton Blok & Christian Bromberger, eds, *L'Anthropologie de la Méditerranée = Anthropology of the Mediterranean*. Paris, Maisonneuve & Larose / Aix-en-Provence, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme (« L'Atelier méditerranéen ») : 733-756.

Burton, Richard D. E.

1994 « *Ki moun nou yé ?* La question de la différence dans la pensée antillaise contemporaine », in Fred Réno & Richard Burton, eds, *Les Antilles-Guyane au rendez-vous de l'Europe. Le grand tournant ?* Paris, Economica (« Caraïbe-Amérique latine ») : 123-151.

Célius, Carlo A.

1999 « La créolisation, portée et limites d'un concept », in Sélim Abou & Katia Haddad, eds, *Universalisation et différenciation des modèles culturels*. Montréal, Université des réseaux d'expression française / Beyrouth, Université Saint-Joseph : 49-95.

Chastagnaret, Gérard & Robert Ilbert

1991 « Quelle Méditerranée ? », *Vingtième siècle* 32 : 3-6 [www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/xxs_0294-1759_1991_num_32_1_2448].

Clifford, James

1988 *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Harvard University Press.

Eldem, Edhem

2000 « La Turquie et la Méditerranée : une quête stérile ? », in Thierry Fabre & Robert Ilbert, eds, *Les Représentations de la Méditerranée*, 5. *La Méditerranée turque*. Paris, Maisonneuve & Larose : 1-8.

Fanon, Frantz

1975 *Peau noire, masques blancs*. Paris, Le Seuil (« Points. Civilisation » 26).

Giraud, Michel

1997 « La créolité : une rupture en trompe-l'œil », *Cahiers d'études africaines* 148 : 795-811 [www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1997_num_37_148_1833].

Hannerz, Ulf

1992 « The Global Ecumene as a Network of Networks », in Adam Kuper, ed., *Conceptualizing Society*. London-New York, Routledge : 34-56.

Jankélévitch, Vladimir

1960 *Le Pur et l'Impur*.
Paris, Flammarion.

Martin, Denis-Constant

2006 « Peut-on parler de créolisation à propos de l'Afrique du Sud ? Métissage, hybridité ou créolisation : comment (re)penser l'expérience sud-africaine », *Revue internationale des sciences sociales* 187 : 173-184.

Pirenne, Henri

1992 [1922] *Mahomet et Charlemagne*.
Paris, Presses universitaires de France
(« Quadrige » 136).

Rai, Animesh

2008 *The Legacy of French Rule in India (1674-1954). An Investigation of a Process of Creolization*. Pondicherry, French Institute of Pondicherry.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Jean Benoist, *Le pur et le pluriel : une dialectique de la créolisation*. — La créolisation traduit-elle une ouverture permanente, et une convergence destinée à s'étendre, au point de faire des sociétés créoles la préfiguration d'un « écoumène global » ? Est-elle l'avant-garde de métissages généralisés ? Ou n'est-elle qu'une phase dans la dynamique de sociétés que des situations historiques ont configurées à partir de la rencontre souvent conflictuelle de populations, de cultures, de religions ? Les deux cas, fort différents cependant, de la Caraïbe et de la Méditerranée, montrent que les affirmations identitaires font suite aux périodes d'ouverture.

Jean Benoist, *The Pure and the Plural: A Dialectics of Creolization*. — Does creolization entail permanent openness, a convergence toward understanding each other that will develop to the point that creole societies prefigure « global ecumene » ? Is this process the avant-garde of widespread cultural mixing ? Or is it but a phase in the dynamics of societies shaped by historical situations that often involved a conflictual meeting of peoples, cultures and religions ? Two quite different cases – the Caribbean and Mediterranean – show that the assertion of an identity follows on periods of openness.